

## Herejía en la Capilla Imperial: Constantino Ponce de la Fuente y «la imagen del Diablo»

*José C. Nieto*  
Universidad de Juniata

Constantino Ponce de la Fuente nació en San Clemente, Cuenca, c. 1502. Estudió teología en la Universidad de Alcalá aunque su nombre no aparezca en los registros de la Complutense; caso éste paralelo al de Juan de Valdés.

Estudiante fue de la Complutense este ilustre conense hasta la primavera de 1533, ya que en el verano de este año se encuentra en Sevilla de predicador en la Catedral hispalense y se matricula en el Colegio de Santa María de Jesús, en Sevilla. Al siguiente año, 1534, le fue otorgado el doctorado en teología <sup>1</sup>.

La creatividad teológico literaria de Constantino se ubica entre los años 1534 y 1548. Por esta última fecha deja Sevilla, para unirse a la Corte del infante príncipe Felipe II como capellán para acompañarle en su viaje a los Países Bajos y el sur de Alemania a visitar a su padre el emperador Carlos V.

Regresa Constantino con la Corte del Príncipe a España en 1551. Y en 1552 al cesar su cargo de capellán en dicha Corte se le concede una pensión real. Es por esta fecha que se reincorpora al cabildo de la Catedral hispalense como predicador.

Por el 16 de agosto de 1558, después de haber estado bajo sospecha de herejía por algún tiempo por parte de la Inquisición, ésta le arresta y encierra en una de las celdas de la Torre de Triana a la vera del Guadalquivir. En esta zona hay ahora un mercado.

Aproximadamente por el 9 de febrero de 1560 fallece Constantino en su celda sospechoso de herejía; pero su proceso no estando aún concluido continuó activado, acumulándose más cargos, hasta el 22 de diciembre de 1560. Es por esta fecha que fue exhumado su cadáver y quemado en efígie en un auto de fe por hereje.

---

<sup>1</sup> Ver la siguiente bibliografía sobre Constantino.

La historiografía constantiniana ha debatido intensamente el complejo problema de la vida y obra de este crisóstomo hispalense-conquense. Habiendo yo también explorado este problema amplia y recientemente, me remito, pues, a mis investigaciones <sup>2</sup>.

De este resumen biográfico recordemos, pues, que al ser Constantino nombrado capellán real en 1548, por esta fecha ya había publicado todas las obras que hoy conocemos como suyas. Y fue exactamente en esta fecha de 1548 que Constantino publicó su última obra, la *Doctrina Christiana*, seguida por la segunda edición en 1549.

Esta obra ha pasado desapercibida por la crítica constantiniana tanto en cuanto a lo novedoso de su estructuración como por su significado teológico <sup>3</sup>. Será, pues, de esta obra en particular de donde seleccionaremos los textos de la doctrina constantiniana sobre «la imagen del Diablo».

La antropología es la clave de toda doctrina, sea ésta religiosa, política, pedagógica, o filosófica. Revela el concepto que el hombre tiene de sí mismo y sus potencialidades para el bien y para el mal. La antropología define al hombre como criatura abierta a lo trascendente, sea esto concebido en términos abstractos del Bien y del Mal o en términos más religiosos de Dios y el Diablo. Sin una clara visión de este aspecto no se puede entender a Constantino, ni a Valdés ni a la Reforma. Además éste es el punto doctrinal donde éstos se separan de la Iglesia Católica Romana de una forma inequívoca.

La antropología de Constantino en su concepción religiosa está radicalmente herida de la *miseria e incapacidad* humana como resultado de la caída paradisíaca y el pecado original. Ya en el *Beatus vir* formula con persuasión parenética esta doctrina en sus sermones <sup>4</sup>. Así se refiere Constantino a «la corrupción de la naturaleza del hombre y su grande ceguedad», e insiste en la «herencia» de «esta ceguedad» en el *primer sermón* <sup>5</sup>. Este lenguaje se perfila y acerca en el *segundo sermón*, en el cual Constantino avanza, un tanto tímidamente, un concepto teológico radical de la miseria humana al decir que la imagen de Dios en el hombre «más parece que representa a la serpiente que los engañó que al maestro y señor que los hizo» <sup>6</sup>.

Este concepto se desarrolla con más fuerza al final del *tercer sermón*, en el cual Constantino retorna al mismo tema y se refiere al hombre en su miseria y pecado como a «criaturas hechas a su semejanza representamos imagen de su enemigo el demonio» <sup>7</sup>.

<sup>2</sup> NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, visión cultural socioespiritual, Droz, Genève, 1997. La crítica tanto historiográfica como documental se extiende sobre muchos capítulos. Cfr. mi *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, traducción española, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1979.

<sup>3</sup> Ver NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, pp. 260-269, «La Sistemática».

<sup>4</sup> Para el texto del *Beatus vir* (1.<sup>a</sup> ed., Sevilla, 1546), sigo la edición de NAVARRO DE KELLEY, E.; PONCE DE LA FUENTE, Constantino, y FRAY JERÓNIMO DE GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Beatus vir: Carne de bogueira*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

<sup>5</sup> Ed. cit., p. 86.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 183

La imagen de Dios aparece aquí casi desplazada por la imagen del Diablo. Ésta es ciertamente una antropología radical que concibe al hombre como esclavo del pecado y del demonio. Pero no se crea que toda esta imagería es simplemente la retórica del predicador exaltado que desde el púlpito de la catedral hispalense se deja llevar por la exageración a fin de captar la imaginación de las masas sevillanas.

El mismo tema se retoma de nuevo en la obra teológicamente más sistemática, o sea en la *Doctrina cristiana*<sup>8</sup>, donde al tratar «de la maldición del estado y de la miseria de los hombres por el pecado», dice:

Aquesta ymagen que de Dios el hombra tenía, y con que lo representava, de tal manera la affeó y la borró el demonio, que no sólo se a perdido la principal hermosura, más contece muchas veces ser cosa muy dificultosa de hallar rastro de tal ymagen<sup>9</sup>.

No se trata, pues, de simple metáfora retórica sino de doctrina perfilada y acerada durante años de reflexión. Pero el atreverse a decir que el hombre lleva consigo la imagen del Diablo y no la imagen de Dios es una afirmación teológica tan categórica que uno debe preguntarse si hay fundamento bíblico para tal formulación. Pues bien, en el *Beatus vir* Constantino no la expone pero sí la elabora exegeticamente en la *Doctrina cristiana* al hacer su segunda formulación de tal doctrina. Y así al tratar de las «monstruosidades que han salido y salen del mundo de la voluntad de los hombres», reflexiona haciendo exégesis de un texto del Evangelio de San Juan:

Las quales no sólo no son representación de Dios, mas son propia representación del demonio, y argumento evidentísimo de tener esta mala serpiente espirituales hijos en el linage humano, que lo representamos como a padre suyo: quales eran aquellos a quien Christo nuestro redemptor dixo: «vosotros teneys por padre al demonio, y procurays por cumplir sus desseos». Señálase otra parte de aquesta ymagen en el demonio que el hombre en su primer estado tenía...<sup>10</sup>

Constantino se refiere en el margen al texto (8:44) de dicho Evangelio: «Vosotros de vuestro padre el diablo sois.» Este texto juanino de la polémica entre Jesús y los judíos es, pues, la base bíblica y evangélica de tal radical antropología constantiniana. No hay otro texto en la Biblia que sea tan extremado en sus consecuencias teológicas.

Hoy en día críticos juaninos creen que este texto refleja no sólo la polémica entre el cristianismo y judaísmo de la Iglesia primitiva sino que se considera ser este texto de cierta influencia gnóstica antijudía. Pero lo que es significativo para nuestro análisis antropológico es el hecho que Constantino hubiese explícitamente seleccionado este

<sup>8</sup> Cito de la 2.ª ed., Juan Canalla, Sevilla, 1549; 1.ª, 1548. Las de Amberes son del 1554 y 1555. Cfr. NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, p. 235. Guerrero usó la de Amberes.

<sup>9</sup> Ed. 1549, fol. 21r. Numeración romana en el texto.

<sup>10</sup> Ed. cit., fol. 21 v.

texto como la base evangélica de su radical doctrina de la miseria humana y su impotencia.

Constantino en la *Doctrina cristiana* finalmente cristaliza esta doctrina, formulándola todavía de una manera más categórica al decir que el demonio mismo es la cabeza y fuerza del linaje humano: «La fuerza y cabeza del demonio consiste lo primero, en tener al linaje humano por condenado y por suyo»<sup>11</sup>.

Creo, pues, que esta concepción de la miseria e impotencia humana en la doctrina del hombre en Constantino no se puede simplemente ignorar como se ha venido haciendo. Además ha de notarse que tal concepción diabólica de la naturaleza humana ni es católico-romana ni erasmiana. Tal idea sería totalmente repugnante a Erasmo. Éste es, pues, el talón de Aquiles constantiniano que no se puede ni diluir ni comprometer para hacerlo más agradable a un humanismo optimista de la naturaleza y potencialidades divinas del hombre, como ocurre en la tradición católico-romana y renacentista neoplatónica. Las consecuencias son, pues, obvias. Constantino no cree que Dios sólo privó al hombre de los dones sobrenaturales en su caída del pecado original.

Constantino no usa dicho lenguaje o concepto teológico. Cuando el hombre pecó, su naturaleza sufrió las consecuencias funestas del pecado en su propia naturaleza e imagen divina, y no sólo como una privación de los dones sobrenaturales que Dios había «añadido» a su naturaleza. Así Constantino formula nítidamente la caída en su *Doctrina cristiana*:

Fue formado el hombre con una capacidad grandíssima para poder gozar de Dios en grado y en manera y en medida excellentíssima. Tenía en su ánima habilidad y hechura para todo esto, dada por la mano del Señor que lo crió para el mismo fin. Por el peccado quedó sentenciado el hombre para no gozar destos bienes, y para quedar como burlado de aquellos grandes thesoros en que consistirá este su principal fin<sup>12</sup>.

Nótese que no hay «bienes sobrenaturales» sino simplemente los *bienes* radicados en su «ánima, habilidad y hechura»; o sea en su naturaleza. Y fue de éstos de los cuales el hombre fue «burlado». Su fin principal es recibir de nuevo aquellos «grandes thesoros» mediante la restauración de la imagen divina por medio de la redención. No hay, pues, distinción teológica entre naturaleza humana y bienes superañadidos por Dios a esta naturaleza.

Constantino conocía muy bien la teología y si no lo explicitó así, no puede uno tratar de ver lo que él cuidadosamente evitó. Decimos esto porque hay un texto en la *Doctrina cristiana* en el cual uno podría proyectar tales dones sobrenaturales si uno violara ciertas reglas gramaticales, y así hiciese una interpretación sintética global del texto en vez de prestar atención a la estructura gramatical. Es posible, además, que Constantino escribiese este texto con sutileza hermenéutica, aplicando los principios

<sup>11</sup> *Ibid.*, fol. 27r. (ver NIETO, *El Renacimiento*, p. 456).

<sup>12</sup> *Ibid.*, fol. 210r.

de la vida interior y exterior; o sea *sinceridad interna* y *disimulo externo*. He aquí el texto que es único en lo que respecta a su antropología. Dice así la *Doctrina cristiana* al tratar del duodécimo artículo de la fe:

Quando Dios crió a los primeros hombres dióles vida con que en este mundo gozassen de las cosas que avía multiplicado en él, *poniendo en ellas* un traslado de aquella summa bondad y summa sabiduría y summa riqueza que reside en él. Dióles juntamente un camino y unos principios para otra más excelente y más larga vida con que gozassen de otros mayores bienes que tenía el mismo Señor reservados, para más mostrar quién era, y para hazer a los hombres últimamente bienaventurados <sup>13</sup>.

El texto podría referirse a los bienes sobreañadidos si las palabras «un traslado de aquella summa bondad y summa sabiduría y summa riqueza que residen en él» se pudiese atribuir inequívocamente al sujeto gramatical «los primeros hombres». Pero dicho texto está articulado con las palabras clave que hemos subrayado, «poniendo en ellas». Así entendido, el pronombre personal femenino plural, «ellas», se refiere gramaticalmente al sustantivo plural, «las cosas», y no al sustantivo masculino plural, «primeros hombres».

O sea, Constantino se está refiriendo aquí al concepto del *vestigio divinitatis* en las criaturas que reflejan la gloria de Dios, y esto como concepto separado de la creación humana. Pero claro, la sutileza textual podría interpretarse de una manera general y fuera del contexto, como si en realidad Constantino abrazase la doctrina católico-romana.

En la antropología constantiniana no hay lugar para un concepto católico-romano tomista que presupone a la gracia divina edificando sobre la naturaleza humana; ya que la naturaleza humana está hundida en la miseria y es impotente. El hombre no puede contribuir nada a la gracia divina o a su merecimiento. Sólo el amor de Dios en su concepto de *ágape* descendiendo al hombre totalmente miserable e impotente puede salvarle de su propia miseria e *imago diaboli*. Ésta es en resumen la antropología constantiniana que había pasado desapercibida por los investigadores constantinianos.

Daremos ahora un par de ejemplos más, pues creo que la repetición de más textos nada más añadirá. Esta vez ilustraremos este tópico con un texto de la *Suma de doctrina cristiana* <sup>14</sup> que aparece después de la abreviación de los Diez Mandamientos, y en cuya abreviación Constantino recapitula la enseñanza de los mismos diciendo que es del todo imposible al hombre en su miseria cumplirlos. Así adoctrina el niño ideal, Ambrosio, a su padre y padrino explicándoles que esto es lo que le enseñó su Maestro:

Díjome que los Mandamientos de Dios, eran una cosa muy alta, y de grande hermosura, y bondad: y que las fuerzas humanas eran tan flacas, y habían quedado tan maltratadas del pecado; tan amigas e inclinadas a las cosas de la tierra; que no se podían levantar

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. 208 v.

<sup>14</sup> 1.ª ed., Sevilla, 1543.

al amor de lo que Dios manda, ni al verdadero cumplimiento de sus preceptos, para que lleguemos a alcanzar la promesa de su bienaventuranza sin favor y gracia suya <sup>15</sup>.

Esta recapitulación o resumen doctrinal del Decálogo tiene como función el hacer al hombre consciente de su miseria e impotencia y advertir además que las fuerzas humanas no se pueden elevar hacia Dios y responder a su amor, y que tampoco pueden cumplir los Mandamientos.

Estructuralmente es significativo que aquí los Mandamientos funcionen teológicamente lo mismo que en Valdés, Lutero y la Reforma. O sea, son los Mandamientos que revelan al hombre su impotencia y miseria, haciendo así palmario que la imagen de Dios en el hombre no tiene capacidades salvíficas ningunas. Los Mandamientos condenan porque no se pueden cumplir. Éste es también el mensaje de Pablo en el Nuevo Testamento. Pero Constantino también niega al hombre la capacidad de elevarse a Dios mediante el amor místico y en respuesta y búsqueda del amor divino. Así pues, la antropología constantiniana no comparte los principios neoplatónicos y místicos que son el fundamento de Fray Francisco de Osuna como primer místico del siglo XVI español, y que luego siguieron franciscanos, y carmelitas místicos como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

La antropología constantiniana no busca «el fondo del alma» como punto de unión con Dios. El alma lleva la *imago diaboli* y no puede servir como medio de unión sustancial mística entre Dios y el hombre. La antropología de Constantino no hace tampoco la antítesis entre «la carne» y *el espíritu*. Así pues, no hay lugar para una concepción del espíritu humano, o la razón, que sea intrínsecamente superior al cuerpo. El hombre está formado de alma y cuerpo, o espíritu y cuerpo; pero esto no se desarrolla en una doctrina que mira al espíritu humano como casi divino y por consiguiente capaz de elevarse a las cosas divinas y celestiales por sí mismo, ya sea por medio del amor místico o por medio de una voluntad éticamente capaz de cooperar libremente con la economía de la salvación. Así entendido, se explica muy bien el hecho de que en la *Suma* y antes de tratar del conocimiento de Dios se haga explícita esta antropología unitaria que concibe el cuerpo y el alma con estructuras integrantes de la unidad antropológica, y no como antítesis para así plantear una apertura al mundo trascendente a partir de la superioridad del alma y su ontología. Escuetamente, pues, dice así Ambrosio:

Díjome que el hombre principalmente tiene dos partes, que son cuerpo y espíritu, e que ambas dos las quiere Dios limpias y puras, y empleadas en su servicio <sup>16</sup>.

Esta antropología en su sencillez e integridad refleja el mundo del hombre entendido como mundo interior y exterior, correspondiente al espíritu y al cuerpo respectivamente.

<sup>15</sup> RAE, 1863, XIX, pp. 156-157.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 24.

Pero de aquí Constantino no hace una jerarquía de las obras como superiores o inferiores sino que establece el hecho de que las primeras o del espíritu son «secretas e solo Dios las alcanza a juzgar. Las segundas son ejemplos exteriores, de que pueden juzgar los hombres». Esta antropología no se funda en una antítesis entre espíritu y cuerpo.

Un texto de la *Doctrina cristiana* viene a reforzar claramente esta visión unitaria del hombre al explicar que «la carne es compañera del ánima para muchas buenas obras, y para muchas malas obras, y así confiesa la resurrección de la carne en los justos»<sup>17</sup>.

No hay en todo el hombre con su espíritu y la voluntad, razón y sentimiento, un solo lugar, o capacidad, que no fuese radicalmente herido de muerte, impotencia y miseria. Así el hombre está poco menos que *paralizado* para querer, entender o sentir la necesidad de la salvación como puro don divino de la gracia.

Constantino, pues, lo mismo que Valdés al crear la «comparación» de un hombre que tiene la cabeza y los pies de cera para así explicar la esperanza<sup>18</sup>, pone también su «comparación en que se declara la poquedad y miseria que el hombre de sí propio tiene». Esta comparación que Constantino hace en la *Suma*, como en el caso de Valdés, usa de imágenes absolutas y tan atrevidas, que no se pueden debilitar tratando de hacerlas conformar a una antropología que considere al hombre superficialmente afectado en su naturaleza, debido a que fue en los «dones sobrenaturales» y no en su naturaleza misma donde el pecado original le afectó.

Constantino introduce la «comparación» para explicar «la inhabilidad y desventura del hombre» y su «miseria y poquedad». He aquí, pues, largas porciones de dicha comparación:

Decidme, por vuestra vida, ¿no temíades por grande miseria que un hombre tuviese grandísima necesidad de comer, y que supiese certísimamente que si comiese viviría; y que a no comer tenía en las manos la muerte, y que con ser esto así como he dicho, éste no tuviese que comer, ni industria para buscarlo, ni hallase quien se lo diese, ni lo hobiese en el mundo? ¿No os pareceria esto el extremo de toda mala ventura? Pues espera y veréis otro mayor. Imagina que se halla un tan grande Amigo d'este nombre, y que tanta piedad ha tenido d'él, que con un cierto artificio le halla de comer muy abastadamente, y hallado se lo trae y se lo pone delante, y le dice que coma; y que entonces el triste hombre no tuviese fuerza para comer, ni pudiese abrir la boca, ni hobiese en él punto ni rastro de apetito para ello, y esto todo, viendo el manjar delante, y traído por industria de aquel su tran grande Amigo. Pues esta es la miseria del hombre para con Dios; y muy mayor y sin comparación como luego podréis ver...<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ed. cit., fol. 198 v.

<sup>18</sup> VALDÉS, Juan de, *Diálogo de Doctrina Christiana* (Alcalá de Henares, 1529). Edición facsímil de Marcel Bataillon con introducción y notas, 2 vols., Coimbra, 1925. Ed. inglesa, VALDÉS, Juan de, *Two Catechisms. The Dialogue on Christian Doctrine and The Christian Instruction for Children*. Ed. con introducción por José C. Nieto, 2.ª ed., Coronado Press, Lawrence, Kansas, 1993. «La comparación» valdesiana en fol. 54 r.

<sup>19</sup> *Suma*, RAE, XIX, pp. 158-159. Todo el cap. XXXVI trata de la miseria humana.

La comparación es extremada y absoluta, y Constantino insiste que todavía es «muy mayor y sin comparación». La parálisis del entendimiento, voluntad y sentimiento del hombre, por lo que a la gracia divina se refiere, es absoluta. Esto es lo que Constantino quiere expresar en esta comparación incomparable. La moraleja doctrinal de esta comparación es obvia: el hombre no puede de ninguna manera cooperar en la economía de la salvación.

Ésta es la radical antropología constantiniana que es tan remota del catolicismo romano y de Erasmo como cercana está de Valdés y la Reforma. Estamos aquí ante la doctrina de la incapacidad y corrupción total del hombre en cuanto antaño a la gracia y la salvación. La doctrina calvinista de la corrupción de la naturaleza humana no es más extremada que la de Constantino y su *imago diaboli*. La comparación continúa:

Viene entonces el mismo Autor de la vida y descubre al hombre este secreto; y usando con él de aquella su grande misericordia, dile: «Cata aquí, hombre, donde te traigo manjar de vida; cata aquí el secreto de mi voluntad: come y vivirás. Cree en Mí verdaderamente; confíate solamente de Mí; pon en Mí toda esperanza; conténtate y alégrate conmigo sólo...

Pero la comparación sigue, y el hombre no responde al amor y gracia divinas, y así Constantino exclama:

¡O grande miseria de hombre que le han traído la vida a las manos, y está en él tan apoderada la muerte que no se puede aprovechar de la vida! ¿No es este caso más triste y más de llorar que el primero de la comparación que puse?

La comparación continúa ahora en un crescendo que llega a culminar en un absoluto patetismo donde Dios mismo se conmueve en sus entrañas viendo la incapacidad y miseria humana:

O, hombre, pues para que conozcas cuán grande es mi misericordia, y cuánto es lo que me debes, mira lo que quiero hacer contigo, que no sólo quiero traerte la vida a las manos, mas el apetito también que te falta, y las fuerzas que tú no tienes. Tú estás fuera de mi gracia, y de aquí nascen tus grandes males. Yo te quiero volver e ella, y que sea todo a mi costa; darte los bienes y que seas capaz de ellos...<sup>20</sup>

Sólo la muerte satisfactoria de Cristo puede hacer esto por el pecador. Y así termina esta comparación constantiniana que contrasta hasta extremos inusitados con la espiritualidad católico-romana española, la absoluta miseria humana y la absoluta gracia y misericordia divina. Es en esta antropología en la cual tenemos que buscar el corazón

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 159-162. Citas selectas. La «comparación» ocupa pp. 158-163. Cfr. NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, p. 309, nota, para una comparación de Lutero.



de la fe evangélica del doctor Constantino. Todo lo demás fluye de esta rica fuente de sentimiento religioso y clara articulación y formulación teológica.

Téngase en cuenta, sin embargo, que tanto la imagen del Diablo en el hombre como la absoluta impotencia del pecador para responder al amor de Dios han de entenderse *solamente* en relación a la economía divina de la salvación y no a las relaciones entre hombre y hombres, o la cultura y civilización. O sea, la corrupción de la imagen divina en el hombre no es ética, política o social, sino exclusivamente soteriológica. Por consiguiente, el hombre es capaz de grandes realizaciones al nivel histórico.

Constantino interpreta las civilizaciones, tanto de los judíos como de los paganos, como el resultado de la razón humana guiada por la ley natural o de los Diez Mandamientos. Refiriéndose al Decálogo dice así en la *Doctrina cristiana*: «todo el origen de su enseñamiento y de su filosofía, así de Griegos como de Bárbaros, nació del pueblo de los Judíos»<sup>21</sup>, y más adelante en el mismo libro trata también «de los testimonios que nuestra religión tiene de sus enemigos», y se refiere concretamente a los paganos griegos y romanos. Todo el capítulo final de esta obra, capítulo 112, es en realidad una apología del cristianismo basada en la cultura y religión grecorromana<sup>22</sup>.

Queda claro, pues, que Constantino admira tanto los resultados individuales como colectivos del hombre y sus respectivas culturas y religiones; pero éstas, lo mismo que el hombre de la «comparación», no contribuyen absolutamente en nada a la salvación. O sea, ni el esfuerzo individual ni el cultural sirven como preparación para recibir o merecer la gracia divina.

Ésta es precisamente la posición de Valdés, Lutero y Calvino. Sin embargo, ninguno de ellos pareció atreverse a llegar a conclusión exegética tan radical que viese en el hombre la imagen de Dios desplazada por la del Diablo.

Calvino, al tratar en su *Comentario al Evangelio de San Juan* (1553) el texto clave de la antropología constantiniana, sí, se aproxima, pero no define la imagen del hombre como la imagen del Diablo. Así dice Calvino: «Similarmente, por otra parte se dice que el Diablo es el padre de aquellos a los cuales él ciega sus mentes» (8:44)<sup>23</sup>. Pero por otra parte, ha sido Savonarola mismo que en su profunda crisis en la cárcel florentina, desconfiando por completo de los hombres y poniendo sólo su confianza en Dios, al hacer una paráfrasis devocional de los Salmos 15 y 102, escribió así en su *Miserere*:

No conozcas así mis pecados, no me los imputes, aparta tu rostro de mis pecados, bórrelos tu misericordia. Mira, Señor, la criatura que has creado; mira tu imagen; ¡miserable

<sup>21</sup> Ed. cit., fol. 14 v.

<sup>22</sup> Los fols. 274r.-277 v.

<sup>23</sup> Tampoco aparece tal terminología en las varias ediciones de las *Instituciones*, 1.<sup>a</sup> ed., 1536; última, 1559-1560.

de mí!, me he revestido de la imagen del diablo; aparta tu rostro de la imagen del diablo; no alces tu ira contra mí, mira tu imagen. Ten piedad de mí <sup>24</sup>.

No se pretende aquí demostrar que Constantino tomase la idea de la *imago diaboli* de Savonarola. Pues es muy probable que ambos fueran inspirados por el mismo texto juanino. Pero lo que sí se quiere hacer constar es que la experiencia profunda del pecado y de la miseria humana con su impotencia soteriológica y su *incapacidad meritoria absoluta* para la recepción o merecimiento de la gracia es últimamente responsable de esta doctrina constantiniana de la imagen del Diablo en el hombre.

Según Constantino sólo la gracia divina, y su misericordia, es suficiente para salvar al hombre. La razón, la cultura religiosa, o la ética y la filosofía, son en resumidas cuentas impotentes y frustados intentos del hombre que de nada sirven para la salvación. Si no se entiende esta distinción radical entre razón-cultura por una parte y salvación como exclusivo don divino por otra, entonces no se podrá entender nunca ni a Lutero o Calvino, ni a Valdés o Constantino; o la experiencia desde los profundos abismos del alma que clama en abyecto abandono por la gracia divina en el *Miserere* de Savonarola.

Es en este mismo sentimiento donde la *Confesión* de Constantino revela su profunda intuición antropológica-soteriológica y expresa en exaltada retórica sacra el polo humano, o la respuesta del pecador arrepentido consciente de toda su impotencia y parálisis al amor de Dios expresado ya en la «comparación» de la *Suma*.

Las palabras introductorias de la *Confesión* <sup>25</sup> lo iluminan todo, revelando la profunda miseria humana y la insondable gracia divina emergiendo en la conciencia abismal del pecador arrepentido, sin conciencia de obras meritorias o justificatorias, delante de la misericordia de Dios. Así confiesa el pecador en la *Confesión*:

Delante del Juicio de Vuestra misericordia parezco, unigénito Hijo de Dios... Vengo, Señor, para que me oigáis, no de justicia, sino de mis pecados; no de mis derechos, sino de mis culpas, y de las grandes ofensas que he cometido... Acusado vengo de mi conciencia; condenado por ella misma, constreñido por los tormentos de mi mismo conocimiento... <sup>26</sup>

La antropología constantiniana no deja, pues, lugar a duda que desde el análisis de una teología tipológica, ésta está enraizada en los mismos sentimientos y experiencias del pecado que se expresan claramente en Valdés y la Reforma protestante y que no

<sup>24</sup> Meditación al salmo 51, «Miserere mei, Deus». Ver SAVONAROLA, Jerónimo, *Última meditación*, introducción y prólogo de Antonio Fontán, Madrid, 1951, p. 46. Traducción castellana de *Última meditación* basada en el libro *Paoli Cortesii libri III* (R/20569) de la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>25</sup> *Confesión del pecador* (1.ª ed., Sevilla, 1547. Anónima). Texto en RAE, XIX, pp. 359-392. Para un análisis comparativo de la *Confesión* y *Última meditación* de Savonarola, ver NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, pp. 251-260.

<sup>26</sup> RAE, XIX, p. 360.

se puede entender como una simple respuesta de la razón cultural humanista y erasmista a la economía divina de la salvación.

Estamos aquí ante un paulinismo radical que no acepta, o asimila, en sus sentimientos o formas teológicas, las fórmulas de compromiso o cooperación humana con la gracia divina. Consecuentemente no hay ni libre albedrío ni obras meritorias de carácter soteriológico.

La antropología nos revela, pues, el corazón de la teología constantiniana así como también sus conceptos de la salvación y la gracia. Pero además añade una dimensión distintiva de la función y obra del Diablo en el hombre, que como ahora veremos ofrece aspectos muy peculiares y significantes para toda la teología constantiniana. Sentimientos como éstos bien pudieran a última hora haber transformado la teología ascética de Savonarola.

El Diablo como encarnación del mal y como fuerza personal ejerciendo su influencia directamente sobre el ser humano es un tema que recurre con frecuencia e intensidad en las obras de Constantino. Y la forma tan peculiar y enfática con que explora dicho motivo teológico no nos recuerda a Valdés ni a Calvino, pues tiene un cierto sabor medieval más bien que renacentista. Claro está que estos pensadores religiosos sintieron el problema del mal y del Diablo y se ve reflejado en sus escritos; pero no hay en sus exposiciones sobre el tópico un sentido de pavor acerca de este ente trascendente, ni tampoco se siente la intensidad de una lucha sorda e inevitable contra él, así como también su presencia personal ejerciendo ineluctable influencia sobre los humanos.

El «medievalismo» constantiniano en este respecto nos recuerdo más bien a Lutero y su lucha con el Diablo como se expresa en su famoso himno «Castillo fuerte», *Ein feste Burg*, y muy peculiarmente de manera casi patológica en su objetivación obsesiva del Diablo al tirarle Lutero el tintero que se estrelló contra la pared. Sea ésta o no leyenda.

Pero este medievalismo tiene sus profundas raíces en un sentimiento religioso más profundo de lo que a primera vista pueda parecer, pues la experiencia religiosa se siente como una lucha cósmica entre Dios y Santanás y no simplemente como una experiencia personal del pecado que se redime o perdona sin afectar las dimensiones cósmicas del problema del mal. Hay, pues, una experiencia *primeval* y *numinosa* del pecado que no se resuelve con una nítida teoría racional de la satisfacción expiatoria del pecado por Cristo en términos de la teoría anselmiana.

Constantino, lo mismo que Lutero, no se satisface con la teoría de Anselmo sino que usa términos e imágenes crudas, y hasta pueriles con ecos de la Patrística.

En la *Doctrina cristiana* dedica los capítulos tercero, cuarto y quinto para explicar los orígenes del mal y del demonio. Combinando pasajes de los libros bíblicos del Génesis (Gén. 1.26-31) y de Isaías (Isa. 14.9-23), pero también de otros textos, incluyendo la *Jerarquía eclesiástica* del Areopagita, elabora toda una doctrina de la diabolología y sus consecuencias para el hombre.

Esta mitología bíblica del mal se encarna en el Diablo que ocupa no tan sólo el infierno sino también un «segundo lugar» que es «el ayre deste mundo, en el qual tiene licencia para la manera y tassa que Dios le permite»<sup>27</sup>. Constantino describe la experiencia del mal en la humanidad en estos términos tan concretamente personales como numinosos:

No sólo las obras del demonio son aborrescidas del hombre que las entiende y sabe sus fines: mas tiene consigo un natural espanto, que parece que los hombres andan siempre atemorizados del, que todas sus cosas ponen pavor, como se experimenta aun en los niños pequeños que no tienen perfecto uso de razón<sup>28</sup>.

En este pasaje se describe como una psicología-fenomenología de la demonología, pues en él Constantino explora los varios procesos psíquicos, desde el más racional y consciente hasta el más irracional e inconsciente. El primer nivel es el *aborrecimiento* racional del hombre que entiende, luego viene el *espanto* como instinto irracional más profundo ante la experiencia de lo demoníaco, o sea un sentimiento de lo numinoso en negativo, y luego el *pavor* como experiencia prerracional de los niños que no entienden ni pueden articular tales sentimientos. Este texto es digno de figurar en la antología de la obra de Rudolf Otto, *Lo santo*<sup>29</sup>, y difícilmente se podría encontrar una cita que ilustrase mejor la experiencia trascendente de lo negativo numinoso o lo demoníaco.

Constantino usa términos tales como «el demonio se quedó sin su victoria»<sup>30</sup>, y por Cristo «cumplidísima es la victoria»<sup>31</sup>, y «el derecho que tenía el demonio, aquella cédula, y aquella obligación, allí se afizó y se deshizo en la cruz»<sup>32</sup>. Estamos, pues, ante una *batalla* entre Dios y Diablo, pero también ante un *derecho* que el Diablo tenía sobre los hombres y que sólo la cruz de Cristo podría pagar la deuda representada por la «cédula» y la obligación que se le debía al Diablo. Pero además hay también otra imagen de la redención, y ésta no como transacción obvia y «legal» que el Diablo acepta, sino que es un «truco divino» mediante el cual el plan que «pensó el demonio que tenía ya hecho todo lo que había urdido; y que tenía por compañero en su perdición a todo el linage humano»<sup>33</sup>, se le desbarata por completo. El truco divino es la encarnación del hijo de Dios en naturaleza humana, cosa insospechada por el Diablo. Así dice Constantino que «iavena extraña es ésta para el demonio!»<sup>34</sup>. O sea, el Diablo no reconoció el plan divino bajo la apariencia de un evento tan corriente como es el nacimiento de un niño, o un cereal; y así al matar en la cruz al «unigénito hijo

<sup>27</sup> *Doc. Cristiana*, fol. 8 v.

<sup>28</sup> *Ibid.*, fol. 19r Ver ilustración de este folio, líneas 12-17.

<sup>29</sup> *Das Heilige*, 1917

<sup>30</sup> *Doc. Cristiana*, fol. 25 v.

<sup>31</sup> *Ibid.*, fol. 26r.

<sup>32</sup> *Ibid.*, fol. 27r.

<sup>33</sup> *Ibid.*, fol. 25r.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

miterio y auiso que enella se encierra. fo. xix.  
 y como no puede leuantar todo el cuerpo, leuantalo que puede,  
 que es la cabeza, y con ella le acomete a los pies, y a que no puede  
 berrir en lugar mas alto.

¶ De las condiciones y suerte deste animal que fue tercero para  
 engañar al hombre, buscado y elegido para este fin por la maldad  
 del demonio: se nos figura la fuerte el oficio y la maldicion del mis-  
 mo demonio. ¶ De cierta cosa se due de tener, que sobre la gya que  
 el diablo prouoco contrali en el primer pecado que cometio: por que,  
 por igualdad con Dios, despetto otra nueva gya por auer engañado  
 al hombre. Castigalo Dios severissimamente. Lo primero que  
 sea aborrecido entre todas las criaturas del mundo: y la cosa  
 mas temida que en el ay. No solo las obras del demonio son abo-  
 recidas del hombre que las entiende y sabe sus fines: mas uen-  
 contigo en natural espanto, que parece que los hombres andan si-  
 empre atemorizados del, que todas sus cosas ponen pavor, como  
 se experimenta aun en los niños pequeños que no tienen perfecto  
 uso del rason. No es otra cosa esto, sino una denunciacion, y una  
 lo que trae consigo, para darnos a entender que talco será sus obras  
 qu'il sera su compañía: pues solamente llegarle a nosotros nos pone  
 alteracion tan grande.

¶ Porque quiso compañía con el hombre, para que el uno y el otro  
 facien enemigos de Dios: dióle Dios esta maldicion, que el hom-  
 bre le espantalle del, y tacitamente lo aborreciesse: tanto que las mi-  
 licias naciones engañadas por sus industrias, y que le tienen por  
 Dios, por una parte le adoran, y por otra lo temen, y lo aborrecen  
 y todas le sirven por miedo, y ninguna por amor.

○ Grande merz y grande señal de la maldiccion de Dios sobre  
 esta maldada serpente: grande auiso que nos da su maldiccion: da  
 como este es nuestro enemigo, y que nos guardemos del. Porque  
 ninguna cosa fuera ningun consejo ni entretenimiento puede ser bueno  
 para nosotros.

Dióle mas en la maldiccion que andara andando sobre sus re-  
 chos. En lo qual se figura el oficio que ha de traer en este man-  
 do, hasta el dia del juizio: el qual es andar andando como a ra-  
 des, temiendo ser conosciado: dando señales de si mismo. por des-  
 de quiera que fuere. despertando con su estuendo, a que le cono-  
 can. ¶ Porque dado que sea verdad como lo es, que muchas ve-  
 zes se transfigure en Angel de luz: quien tuviere luz de la palabra  
 divina, quien mirare sus principios y sus entradas y sus medos y  
 sus fines, luego le conosciere.

El mundo esta lleno de exemplos, que en todas las edades pa-

c. iij

[de Dios] engendrado eternalmente de su misma substancia y de su mismo ser», el Diablo fracasó en su intento de victoria contra Dios.

No hay duda que este concepto teológico es pueril, pero a la vez nos recuerda las imágenes y conceptos de la Patrística y también algunos de Lutero que tan persuasivamente ha expuesto Gustaf Aulén en su *Christus Victor*<sup>35</sup>. Pero es precisamente este tipo de concepción pueril, y a la vez de genio religioso, que distingue estas teorías de la redención de las teorías moralistas de Erasmo y el humanismo racionalista que consideraría esto del «truco divino» como absurdo desde el punto de vista de una teología racionalista y de la cooperación humana en la economía de la salvación humanista erasmiana.

Finalmente es de gran significación antropológica el hecho que Constantino considere la batalla entre Dios y el Diablo y la derrota de éste como una real *ganancia* del hombre con respecto a su relación con Dios en su estado de criatura prelapsaria, pues la victoria de Cristo mediante su encarnación transformó la naturaleza del hombre de ser simplemente «amigos de Dios», antes de la caída, a ser nada menos que «parientes de Dios» después de la redención como victoria. Así lo expone en la *Doctrina cristiana*:

Cumplidísima es la victoria, y tal cual convenía que fuese, queriendo Dios alcanzarla contra su enemigo. El hombre queda librado de las manos del demonio: y no sólo alcanza libertad, mas alcanza nueva ganancia<sup>36</sup>.

Y a continuación se explica esto de forma casi lapidaria:

Si no sucediera la guerra, el hombre se quedava amigo de Dios mas no pariente de Dios<sup>37</sup>.

La victoria contra el Diablo trae, pues, una ganancia insospechada para el hombre; pues la «imagen del Diablo» con todo su negativismo antropológico últimamente es transformada por la gracia divina en un dinámico y salvífico motivo divino, mediante el cual el hombre no sólo recupera la imagen divina perdida que antes de la caída lo hacía amigo de Dios, sino que además ahora por la victoria de Cristo sobre el Diablo, el hombre es hecho «pariente de Dios». O sea de criaturas de Dios en hijos de Dios. «¡O felix culpa!», ya había dicho Agustín.

---

<sup>35</sup> The Macmillan Company, New York, 1961. Traducción inglesa del texto «Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankes», 1930.

<sup>36</sup> *Doc Cristiana*, fol. 26r.

<sup>37</sup> *Loc. cit.*